

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Pedagogia del sopravvissuto. Canetti, Améry, Bettelheim

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/136681> since 2016-06-30T15:19:03Z

Publisher:

Ibis

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

This is an author version of the contribution published on:

Questa è la versione dell'autore dell'opera:

Silvano Calvetto, *Pedagogia del sopravvissuto. Canetti, Améry, Bettelheim*, Como-Pavia, Ibis, 2013, ISBN 978-88-7164-440-0

(Indice e primo capitolo)

<i>Avvertenza editoriale</i>	p. 11
<i>Cosa resta del sopravvissuto.</i>	
<i>Nota critica su una figura controversa</i>	p. 13
<i>Per una pedagogia dell'impensato. Considerazioni in margine</i>	
<i>a Massa e Potere di Elias Canetti</i>	p. 29
Le anomalie di un classico	
La moltitudine della massa	
La solitudine del potere	
L'ambivalenza della metamorfosi	
Metamorfosi e conoscenza	
<i>Riferimenti bibliografici</i>	
<i>La rivolta come autoformazione. Il caso di Jean Améry</i>	p. 63
La memoria come risentimento	
Altre vie della decostruzione	
Verso l'umanesimo radicale	
<i>Riferimenti bibliografici</i>	
<i>L'educazione tra autonomia e integrazione.</i>	
<i>Bruno Bettelheim e il problema del sopravvivere</i>	p. 107
Un'eredità controversa	
Situazioni estreme e disgregazione della personalità	
Sopravvivere?	
Autonomia e integrazione	
<i>Riferimenti bibliografici</i>	

Cosa resta del sopravvissuto. Nota critica su una figura controversa.

Mio nonno soleva dire: "La vita è incredibilmente breve. Oggi, nel ricordo, mi si accorcia a tal punto che a malapena, per esempio, riesco a concepire come un giovanotto possa decidere di recarsi a cavallo fino al villaggio vicino senza il timore che, a prescindere da accidenti sfortunati, il tempo stesso di una vita normale e serenamente vissuta sia di gran lunga inadeguato a tal viaggio".

Franz Kafka

Chi sia oggi il sopravvissuto è domanda alla quale è difficile rispondere. Confuso tra i prodotti dell'industria culturale, che sulla sua figura si getta con avidità e ferocia insaziabili, facendone, in un certo senso, un mito del nostro tempo, o reso oggetto di indagine scientifica dalle analisi degli specialisti, che lo assumono come riferimento per sindromi psicopatologiche con tanto di casistica dei sintomi, il sopravvissuto non sembra più essere in grado di parlarci, tanto è diventato smisurato e contraddittorio il suo utilizzo nella società di massa¹.

Forse siamo davanti ad un caso di accecamento per sovrabbondanza e velocità di immagini, tale da modificare ed alterare profondamente la nostra percezione della realtà, così del sopravvissuto non riusciamo più a vederne il volto reale, ma solo l'immagine, caricaturale e grottesca, che la società dello spettacolo ci restituisce. Esibito compulsivamente nel circo mediatico, spogliato di ogni sua funzione testimoniale, depurato di ogni aura di mistero, esso diventa, nei lacerti della sua estrema spettacolarizzazione,

¹ È il caso di dire che assumiamo qui il termine sopravvissuto nella sua accezione più larga possibile, senza escludere nulla di ciò che lo può in qualche modo riguardare. Quindi esso vale, almeno in avvio del nostro discorso, tanto sul piano di ciò che comunemente intende l'opinione comune, tanto su quello relativo ai molteplici significati culturali che gli possono essere attribuiti.

semplicemente un oggetto di consumo tra gli altri. Oppure, da una diversa prospettiva, potremmo anche dire che quella del sopravvissuto è davvero una figura inafferrabile ed inquietante di per se stessa, e che quindi ci turba l'idea di ciò che essa può evocare, preferendo rimuoverne le sue valenze più profonde per tenerne a debita distanza l'effetto perturbante. Resta il fatto che, in un caso come nell'altro, nell'esaltazione come nella rimozione, che si tratti del suo utilizzo mediatico o della sua oggettivazione scientifica, con il corollario di ambiguità e di contraddizioni che accompagnano entrambe, chi sia oggi il sopravvissuto resta questione di non facile definizione².

Qualcosa in comune, tuttavia, almeno sul piano degli effetti, queste tendenze apparentemente speculari sembrano averlo: la normalizzazione della sua figura, che finisce per esserci così familiare e così estranea allo stesso tempo. Familiare perché profondamente legata alle rappresentazioni che ci derivano dalla nostra condizione di “adoratori di immagini”³, per la quale la nostra intimità con la catastrofe si è fatta esperienza quotidiana ed ordinaria, fino ad indurci ad una paradossale dimensione di attesa di un nuovo “incidente possibile”⁴. Il sopravvissuto è così diventato il nostro compagno di viaggio, colui che ci ricorda, con brutalità e noncuranza, la

2 Il termine stesso sopravvivere contiene in sé, sin dalla sua radice etimologica, un'ambiguità insormontabile, perché rimanda sempre a qualcosa, a qualcuno a cui si sopravvive. Ma esso, riferito all'uomo, ha anche sempre una valenza riflessiva, richiamando la sopravvivenza a se stessi e alla propria vita. Così colui che sopravvive e ciò a cui si sopravvive finiscono per coincidere. Su questo aspetto, e sulle sue implicazioni, ha riflettuto Giorgio Agamben nell'ambito di un volume che intreccia molti degli aspetti relativi al nostro lavoro. Cfr. G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, pp. 123 *passim*.

3 Sulla profonda trasformazione dell'identità antropologica del soggetto nel tempo del dominio delle immagini ha a lungo riflettuto Jean Baudrillard, soprattutto a partire dalla nozione di simulacro, divenuta centrale nella sua elaborazione critica dalla seconda metà degli anni settanta. Da cui la chiave di comprensione del potere assoluto dei *media* nella nostra società, la quale si è così congedata dal “deserto del reale” per approdare alla dimensione, paradossale e delirante, dell’“iperrealtà”. Nell'ambito di una vasta ed eterogenea produzione culturale, in riferimento ai nostri specifici interessi, si tenga conto, tra i lavori usciti dopo la svolta postmodernista degli anni settanta, almeno di: J. Baudrillard, *L'Échange symbolique et la mort* (1976), trad. it. di G. Mancuso, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli, 1979; *La transparence du Mal* (1990), trad. it. di F. Marsciani, *La trasparenza del male. Saggio sui fenomeni estremi*, Milano Sugarco, 1991; *Le Crime parfait* (1995), trad. it. di G. Piana, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Milano, Raffaello Cortina, 1996; *Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal* (2004), trad. it. di A. Serra, *Il patto di lucidità o l'intelligenza del male*, Milano, Raffaello Cortina, 2006.

4 Nel quadro di una critica radicale al fondamentalismo tecnoscientifico che domina l'età del turbocapitalismo, Paul Virilio denuncia l'assenza di una prospettiva di un progresso ormai completamente autoreferenziale, aperto solamente alla dimensione dell'incidente e alla sua derealizzazione mediatica. Una riflessione che, a muovere dai decisivi studi sulla dromologia degli anni settanta, analizza la trasformazione della democrazia in telecrazia avvenuta negli ultimi decenni, in quanto processo governato dal dominio delle immagini e contraddistinto dalla progressiva espulsione dell'umano dal proprio orizzonte. Al riguardo, nell'ambito della sua più recente produzione intellettuale, si vedano almeno: P. Virilio, *Ce qui arrive*, trad. it. di R. Prezzo, *L'incidente del futuro*, Milano, Raffaello Cortina, 2002; *Ville panique. Ailleurs commence ici*, trad. it. di L. Odello, *Città panico*, Milano, Raffaello Cortina, 2004; *L'art a á perte de vue* (2005), trad. it. di R. Prezzo, *L'arte dell'accecamento*, Milano, Raffaello Cortina, 2007.

finitudine e la precarietà della nostra esistenza. Ma ce la ricorda da lontano, filtrata dallo schermo catodico, consentendoci in questo modo di assumere le distanze da ciò che di penoso essa può rappresentare. Familiare, poi, perché abbiamo imparato da tempo a conoscere e a classificare le conseguenze del suo trauma, vivisezionandone comportamenti e vissuti fino ad assumerlo come caso clinico a suo modo esemplare.

Cionondimeno, al di là di quella che può essere la sua percezione socioculturale, e le differenti utilizzazioni che ne possiamo fare, la figura del sopravvissuto resta sostanzialmente estranea alle nostre vite. E questo almeno da quando, nella società occidentale, la lotta per la sopravvivenza non costituisce più un'urgenza con la quale fare i conti costantemente, bensì qualcosa che riguarda situazioni eccezionali o che, quantomeno, ci rappresentiamo come tali. Fino a quando la vita imponeva la lotta contro la natura, costringendo l'uomo a dover conquistare palmo a palmo ogni spazio di legittimazione, la sopravvivenza era qualcosa che tutti potevano comprendere, perché apparteneva realmente alla loro condizione di vita. Ma da quando una fetta privilegiata dell'umanità non è più chiamata a fare i conti con questa necessità, cosa davvero significhi sopravvivere è diventata esperienza riservata a pochi individui e consumata in circostanze ritenute appunto eccezionali. Il progressivo allontanamento dalla condizione di natura ha così avuto effetti profondi rispetto alla percezione del problema, alienandoci il sopravvissuto come figura reale e restituendocelo sotto la forma della rappresentazione. La sua "mitizzazione", prodotta e sfruttata a dovere dalla società dello spettacolo, e la sua "oggettivazione", come avviene nell'ambito delle scienze umane, sembrano essere le immagini, speculari e insieme convergenti, che forse meglio di altre rendono l'idea di che cosa possa essere oggi per noi il sopravvissuto.

La sua estraneità alle nostre vite, d'altra parte, è qualcosa che possiamo comprendere bene alla luce di quella che è stata la tendenza culturale di fondo del controverso processo di civilizzazione che si è andato compiendo lungo la modernità. L'affermazione del paradigma razionalista come modello dominante, con la sua fiducia nella tecnica, nel progresso e nelle capacità di dominio sulla natura da parte dell'uomo, ha prodotto, come sappiamo da tempo, un processo di espulsione di tutto ciò che non poteva rientrare nella sfera di comprensione della ragione⁵. E ciò è avvenuto sotto il segno della separazione: della materia dallo spirito, del corpo dalla mente, della parola dalla cosa, dell'istinto dall'intelletto, della natura dalla cultura, fino a separare, in ultimo, la vita dalla morte⁶. Qui il segno di una rottura

5 A questo riguardo, sul piano della ricognizione teoretica del problema, resta utile il volume collettaneo: A.G. Gargani (a cura di), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Torino, Einaudi, 1979.

6 Questo processo di separazione, descritto e analizzato molte volte nell'ambito della cultura novecentesca, entro un sofferto e difficile esercizio di autocomprensione, è stato affrontato nelle

epocale che diventa illuminante rispetto a tutto il processo intorno al quale si definisce l'orizzonte della nostra civiltà, come aveva magistralmente compreso, a suo tempo, Jankélévitch⁷. Ma dalla celebre analisi formulata dal filosofo francese tra gli anni cinquanta e sessanta si sono compiuti ulteriori e decisivi passi sulla via della neutralizzazione, dell'addomesticazione o, se si preferisce, della rimozione della morte nella nostra società. Il modello culturale che oggi la governa non può che allontanare in ogni modo il suo “mistero indicibile”, depotenziandone il simbolismo e la ritualità, fino a fare della morte un evento “innominabile”. Sappiamo anche, però, che maggiori sono i tentativi di fuga davanti all'orrore della morte, maggiori saranno anche i suoi ritorni fantasmatici. Così, tanto più si coltiva illimitatamente il desiderio della vita in se stessa, tanto più la vita si rovescia nel suo contrario producendo un deserto di morte. A rendere questo complesso fenomeno particolarmente inquietante per l'uomo contemporaneo è, infatti, la crescente consapevolezza del potere di vita e del potere di morte che si è andato consolidando negli ultimi due secoli, allorquando la curvatura verso il *bios* ha investito tutto l'ordine della cultura. Da allora, in virtù di un'inarrestabile progresso tecnico-scientifico, la tutela, la promozione e l'espansione della vita sono diventati un imperativo dominante della nostra società, con il fiorire di una letteratura che ha occupato ogni campo del sapere. Ma, allo stesso tempo, così come cresceva il potere sulla vita, parimenti, cresceva il potere sulla morte. E su questo nesso stringente, dove una forma di potere risultava indissolubilmente legata all'altra, si sarebbero costruiti i nuovi dispositivi di disciplinamento della società tardomoderna. È sintomatico, al riguardo, che la congiuntura storica che ha prodotto così tanta attenzione al tema della vita, il cui avvio può essere fatto coincidere con gli ultimi decenni dell'Ottocento, sia la stessa nella quale la morte di

sue complesse articolazioni, com'è noto, da Foucault. Nell'ambito della sua ricostruzione archeologica dei saperi, con particolare riguardo alla medicina, il suo discorso esaminava le modalità attraverso le quali, con il disciplinamento dei corpi, si realizzava una progressiva appropriazione della vita da parte del potere. Un fenomeno sotterraneo e contraddittorio di cui l'intellettuale francese ne traeva inedite chiavi di lettura per la comprensione dell'età moderna e contemporanea. Relativamente al presente lavoro si tenga conto almeno di: M. Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963), trad. it. di A. Fontana, *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico* (1969), Torino, Einaudi, 1998; *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), trad. it. di G. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 1967; *Archéologie du savoir* (1969), trad. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano, Rizzoli, 1971.

⁷ Cfr. V. Jankélévitch, *La mort* (1966), trad. it. di V. Zini, *La morte*, Torino, Einaudi, 2009. Molto utile come chiave propedeutica all'opera è il saggio d'apertura di Enrica Lisciani Petrini, che ne ha curato l'edizione italiana: *Introduzione. “Perché noi siamo solo la buccia e la foglia...”*, pp. IX-XXXIII.

massa, programmata ed amministrata con perizia scientifica, sia diventata un fatto ricorrente fino al culmine estremo dello sterminio nazista⁸.

Tutti aspetti, questi, che non sono certo secondari ai fini della comprensione del nostro problema, ma ne definiscono gli orizzonti storico-culturali entro i quali si legittima la domanda intorno al destino del sopravvissuto, il quale, naturalmente, deve la sua condizione al fatto di aver lambito in qualche modo la morte, di aver trescato con essa e di portarne, quindi, appresso il sigillo. Persino scontato, allora, constatare l'estraneità della sua figura rispetto ad una società che ha espulso la morte dal proprio orizzonte, e con essa i residui dell'umano considerati ormai superflui ed importuni. Ciò che resta del sopravvissuto è questione che può riguardare la domanda relativa agli spazi di quella residualità. Anche la sua figura costituisce oggi un impensato, con il suo retaggio di silenzi, latenze ed opacità, il quale, una volta depurato degli elementi mistificanti ed ideologici con i quali viene occultato, ci può forse rivelare qualcosa di significativo rispetto ai processi socioculturali del nostro tempo, aiutandoci magari a comprenderne i contraddittori meccanismi che li governano. Qualcosa che, nell'ordine di questo discorso, cerca di intercettarne le possibili implicazioni educative a partire dalla consapevolezza del fatto che, se si considera legittima l'interpretazione della nostra epoca come segnata da una profonda rottura antropologica in ordine all'identità del soggetto, come i riferimenti culturali che stiamo sottotraccia mobilitando sembrano confermare, allora anche l'interpretazione del problema in chiave pedagogica non può che muovere da altrettanta radicalità critica.

Anche la pedagogia, così come qualsiasi altro sapere, sembra essere chiamata ad affrontare con nuove chiavi interpretative le conseguenze della profonda mutazione in atto nella vita dell'individuo. Anch'essa deve in qualche modo interrogarsi sul significato di una trasformazione epocale che sta facendo transitare l'umano verso forme inedite e ancora in larga parte sconosciute. Il postumano, tuttavia, è per molti versi realtà già adesso, nel qui ed ora delle nostre esistenze, e non una dimensione che riguarderebbe un lontano ed inafferrabile futuro⁹. Ma resta qualcosa che, nelle sue

8 Un tema, questo, che a partire dall'analisi di Foucault relativa alle conseguenze contraddittorie del legame sempre più stringente tra la politica e la vita nella nostra società, sta alla base dell'ampio interesse sviluppatosi negli ultimi decenni verso la biopolitica. In Italia, il problema è stato affrontato in anni recenti da Roberto Esposito, nel quadro di una lettura tesa a rovesciare il linguaggio teologico della politica sviluppatosi nella modernità, per cercare di farne emergere gli impensati che lo attraversano. Condizione necessaria, per il filosofo, al fine di comprendere le ragioni per le quali la crescita del potere sulla vita è andata di pari passo con quella del potere sulla morte. Sulla specifica questione della biopolitica nell'ambito della sua riflessione si vedano: R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998; *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002; *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.

9 Sulla nozione di postumanesimo esiste ormai da anni una vasta letteratura critica. Sulle complesse implicazioni politiche di tale transizione storica ha riflettuto recentemente Pietro Barcellona in un

complesse ed inquietanti implicazioni, faticiamo ad accettare e quindi a decifrare. Le peculiari difficoltà della pedagogia rispetto alla comprensione di queste trasformazioni, ancor più che in altri ambiti del sapere, sembrano derivare dal suo legame profondo, originario, con quella dimensione dell'umano oggi così profondamente in crisi. A differenza di altri ambiti disciplinari, svincolati per loro stessa costituzione, da implicazioni di tipo etico, essa non può prescindere da giudizi di valore. Così la pedagogia, pur chiamata da tempo a fare i conti con la necessità di liberarsi dei vincoli che mettono a nudo le sue intime contraddizioni come forma di sapere¹⁰, non sembra riuscire a fare a meno della necessità di coltivare quell'idea di umanità nata e sedimentata nel corso della nostra civiltà. Di qui la permanenza di un residuo “umano troppo umano” al fondo di tutto il suo discorso che la colloca in una condizione strutturalmente differente rispetto agli altri saperi. Questo, come sappiamo bene, non solo mette capo a uno dei suoi problemi fondamentali sotto il profilo epistemologico, vale a dire le condizioni di possibilità entro le quali si definiscono i limiti costitutivi della sua scientificità, ma pone, qui per noi, un plesso di questioni a loro modo decisive per tentare di comprendere le coordinate entro cui si iscrive il nostro problema.

L'educazione, infatti, ha sempre a che fare con la tutela, la promozione e l'espansione della vita, ed è proprio in questa dimensione che, sotto molti aspetti, essa rivela il suo intrinseco carattere emancipativo, come confermano i processi di democratizzazione e di autodeterminazione compiutisi nella tarda modernità. Sappiamo anche, tuttavia, come nel corso degli ultimi secoli la necessità di tutelare, promuovere ed espandere la vita abbia messo capo a fenomeni controversi e drammatici, fino a rovesciarsi nel suo esatto opposto, come il paradigma biopolitico ci aiuta da tempo a comprendere. E sappiamo anche come l'educazione abbia avuto un ruolo non secondario nelle dinamiche di questi processi, in quanto dispositivo di disciplinamento per il tramite del quale si realizzavano le nuove forme

breve ma incisivo volume che raccoglie la *Lectio Magistralis* da lui tenuta in occasione del novantaduesimo compleanno di Pietro Ingrao. Cfr. P. Barcellona, *L'epoca del postumano*, Troina, Città Aperta, 2007. Per una più ampia ed esaustiva riflessione sul tema, nel quadro di una lettura che incrocia diversi ambiti disciplinari, si veda poi il volume collettaneo, P. Barcellona, F. Ciaramelli, R. Fai, (a cura di) *Apocalisse e postumano. Il crepuscolo della modernità*, Bari, Edizioni Dedalo, 2007.

10 Un problema, questo, al centro della riflessione critica di Riccardo Massa, il quale indagava le aporie del discorso pedagogico in riferimento alla morsa “tra sussiego umanistico” ed “efficientismo tecnicistico” nel quale esso contraddittoriamente si muove, occultando in questo modo i dispositivi di potere che per il suo tramite si costituiscono. Al riguardo si vedano: R. Massa, *La scienza pedagogica. Epistemologia e metodo educativo*, Firenze, La Nuova Italia, 1975; *Le tecniche e i corpi. Verso una scienza dell'educazione*, Milano, Unicopli, 1986; *Educare o istruire? La fine della pedagogia nella cultura contemporanea*, Milano, Unicopli, 1987.

dell'assoggettamento individuale¹¹, rivelando in questo modo l'altro suo carattere intrinseco: quello normativo-repressivo. Come se nella congiuntura storica alla quale ci stiamo riferendo si fosse in un certo senso radicalizzata, come forse mai era avvenuto in precedenza, la dialettica stessa dell'educazione.

Ora, alla luce dei processi qui evocati, e di un dibattito che ha attraversato tutto il secolo scorso, anche la pedagogia ha iniziato recentemente a fare i conti con la necessità di un suo radicale esercizio di autocomprensione, a partire da una crescente attenzione alla struttura complessa dei suoi dispositivi, confrontandosi con i suoi silenzi, le sue opacità e le sue latenze, quindi con gli impensati che i modelli culturali dominanti avevano occultato¹². Un'esigenza che, su diversi fronti, anima oggi, almeno in Italia, il dibattito nel mondo pedagogico aprendone inedite piste di ricerca e di riflessione. Così la pedagogia ha portato avanti l'analisi sulla propria costitutiva dimensione ideologica, assumendo un nuovo sguardo sulle contraddizioni che l'hanno a lungo accompagnata, richiamando gli aspetti su cui essa ha taciuto, e continua forse a tacere, in ordine alle priorità delle sue attenzioni¹³. Certo, quest'attitudine si è confrontata e si confronta con paradigmi e tendenze culturali differenti, e a volte anche contrarie rispetto alle suddette esigenze. La diffusa razionalizzazione dei metodi e delle pratiche educative che si è imposta come modello di riferimento negli ultimi decenni, se da un lato ha contribuito a rafforzare la dimensione emancipativa dell'educazione, dall'altra, però, ha anche alimentato la dipendenza dell'educazione dal tessuto socioculturale, fino a depotenziarne la sua vocazione critica ed emancipativa, rendendola affine all'ideologia di fondo che si è affermata nella società contemporanea, la quale, coltivando i miti dell'efficienza e della produttività, finisce per espellere ancora una volta

11 Una chiave di lettura, la nostra, che richiama qui esplicitamente il modello foucaultiano, il quale è stato di recente indagato nelle sue implicazioni pedagogiche da Alessandro Mariani. Del suo lavoro si vedano in particolare: A. Mariani, *Attraversare Foucault. La soggettività, il potere, l'educazione*, Milano, Unicopli, 1997; *Foucault: per una genealogia dell'educazione. Modello teorico e dispositivo di governo*, Napoli, Liguori, 2000.

12 Un ruolo rilevante nel richiamare l'attenzione sul problema, anche a partire dal significativo debito di riconoscimento a cui era legato, è il volume collettaneo F. Cambi, S. Olivieri (a cura di) *I silenzi dell'educazione. Studi storico-pedagogici in onore di Tina Tomasi*, Firenze, La Nuova Italia, 1994. Nell'ordine complessivo dei problemi educativi che qui si stanno richiamando si tenga poi conto di: F. Cambi, *Il congegno del discorso pedagogico. Metateoria, ermeneutica e modernità*, Bologna, Clueb, 1986; *La sfida della differenza. Itinerari italiani di pedagogia critico-radical*, Bologna, Clueb, 1997; *Abitare il disincanto. Una pedagogia per il postmoderno*, Torino, Utet Università, 2006.

13 La necessità di una riflessione critica aperta agli aspetti solitamente più trascurati dal discorso pedagogico occupa da tempo il lavoro di Mariagrazia Contini. In riferimento alle questioni che si stanno qui esaminando si tenga conto, tra gli altri, di: M. Contini, *Figure di felicità. Orizzonti di senso*, Firenze, La Nuova Italia, 1988; *Elogio dello scarto e della resistenza. Pensieri ed emozioni di filosofia dell'educazione*, Bologna, Clueb, 2009.

dal proprio orizzonte tutto ciò che la ragione non può comprendere¹⁴. Così, nel suo complesso, l'esercizio di autocomprensione della pedagogia continua a confrontarsi con limiti e reticenze ben sedimentati, i quali ne frenano l'attitudine critica ad esplorare nuovi percorsi per comprendere il significato dell'educazione nel nostro tempo, a partire, soprattutto, dalla diffusa e profonda cifra di inquietudine che la attraversa¹⁵.

Simile vocazione, allora, non sembra poter prescindere dalla necessità di volgere il proprio sguardo verso le residualità di quell'umano oggi così fortemente depotenziato delle sue prerogative. Ma qui si presenta un problema rilevante che impone una domanda difficilmente eludibile: si tratta semplicemente di difendere i residui di ciò che di esso è rimasto, candidandosi al rischio di scadere in un'infruttuosa *deprecatio temporis*, o si tratta di raccogliere la sfida delle trasformazioni in atto secondo una prospettiva di critica radicale che ne assuma fino in fondo le conseguenze? La questione non sembra essere di poco conto, e non è certo questa la sede per affrontarla compiutamente, salvo il fatto di non poter evitare di avvertire i rischi di una lettura del problema attestata su posizioni meramente difensive rispetto al passato, che forse impediscono di comprenderne la portata del *novum* emergente, rinunciando con ciò a quell'assunzione di responsabilità che fa della pedagogia un sapere impegnato alla costruzione e non solo alla contemplazione della realtà¹⁶. Di qui, allora, l'esigenza critico-metodologica di una riflessione che connetta l'educazione ai processi culturali del nostro tempo, al di là delle strettoie disciplinari e degli specialismi nei quali il problema educativo corre il rischio di essere confinato. Perché questa sembra essere la condizione per mettere il discorso pedagogico in sintonia con i processi reali in atto. Qualcosa che, nell'ordine di una pedagogia come “teoria della cultura”, le consenta davvero di assumere uno sguardo radicale sulla realtà a partire innanzitutto

14 Su questi temi, soprattutto in riferimento ai limiti del modello produttivistico ed efficientistico oggi dominante nella scuola, lavora da tempo Paolo Mottana. Tra i suoi lavori sull'argomento si rinvia a P. Mottana, *Miti d'oggi dell'educazione. E opportune contromisure*, Milano, FrancoAngeli, 2001; *Piccolo manuale di controeducazione*, Milano, Mimesis, 2011.

15 Sulla necessità di assumere l'inquietudine come cifra educativa, nel quadro di una lettura di stampo fenomenologico-esistenziale del problema pedagogico, si tenga conto dei lavori di Elena Madrussan, con particolare riguardo all'ultima fase dei suoi studi. Cfr. E. Madrussan, *L'inquietudine educativa*, in A. Mariani (a cura di) *Venticinque saggi di pedagogia*, Milano, FrancoAngeli, 2011; *Briciole di pedagogia. Cinque note critiche per un'educazione come inquietudine*, Roma, Anicia, 2012.

16 Il concetto di responsabilità educativa è stato uno dei temi chiave della riflessione di Piero Bertolini sin dai suoi esordi intellettuali. Nel quadro di una lettura del problema che ha sempre cercato di coniugare la dimensione teoretica e la dimensione operativa del discorso pedagogico, e in relazione, soprattutto, all'ultima fase della sua produzione culturale, si vedano al riguardo: P. Bertolini, *L'esistere pedagogico. Ragioni e limiti di una pedagogia come scienza fenomenologicamente fondata*, Firenze, La Nuova Italia, 1988; *Educazione e politica*, Milano, Raffaello Cortina, 2003; *Ad armi pari. La pedagogia a confronto con le altre scienze sociali*, Torino, Utet, 2005.

da se stessa, affrontando i propri “luoghi di crisi” come decisiva chiave di comprensione del proprio ruolo e della propria funzione¹⁷.

In questo senso, alla fine, fatti i conti con le feconde aperture culturali che animano il più recente dibattito pedagogico, a proposito dei silenzi, delle opacità e delle latenze dell'educazione, l'assunzione del sopravvissuto come figura a suo modo impensata può rivestire significato nella misura in cui essa ci mostra alcune tendenze sintomatiche della società attuale. Infatti, se è vero che la nostra epoca sembra essere caratterizzata dal costante processo di espulsione dell'umano dal proprio orizzonte, nel nome della tecnica, del progresso e di una diffusa ideologia della razionalizzazione, il sopravvissuto, come simbolo di un'umanità estrema ai limiti del dicibile, può testimoniare quanto quel processo sia gravido della *hybris* così profondamente radicata nella nostra civiltà. Se il problema che stiamo esaminando è dotato di una sua *ratio* pedagogica, essa sembra risiedere proprio in questo preciso punto. Non è forse il sopravvissuto colui che può dirci della dismisura di un mondo proiettato verso il tramonto dell'umano in nome del superamento di ogni limite? Che cosa costituisce, infatti, l'attuale fondamentalismo tecnoscientifico se non l'espressione di una *hybris* senza più confini? Non può allora essere proprio il sopravvissuto a rappresentare il lembo estremo di quella residualità dell'umano forse irriducibile ai suoi dogmi?

Domande, naturalmente, che in questa sede ci limitiamo a formulare e che a ben altri approfondimenti critici dovranno essere rinviate. Con la consapevolezza, tuttavia, che per una ricognizione dei motivi educativi di cui il sopravvissuto può essere testimone, restano da comprendere le ragioni di fondo, al di là di ciò che può essere immediatamente intuibile, dell'effetto spaesante che tale figura sempre produce nella coscienza dell'uomo. E qui, allora, abbandonati i tormenti etici e culturali dell'attuale trapasso d'epoca, si tratterà di retrocedere fino alla dimensione più primitiva ed ancestrale della nostra civiltà, perché forse da lì ci può arrivare qualche interessante chiave interpretativa della questione. Più nello specifico, entrando nelle pieghe del libro che forse più di ogni altro, nel corso del Novecento, si è avvicinato alla radice del problema: *Massa e potere* di Elias

17 Aspetti, questi, al centro del lavoro di Antonio Erbetta, la cui riflessione critica risulta qui determinante ai fini della comprensione del nostro problema. Essa, infatti, a partire dalla necessità di interpretare l'educazione nel più vasto orizzonte di implicazioni culturali che la ineriscono, ne ha indagato le profonde trasformazioni del suo significato nel trapasso storico della nostra epoca, mettendone in luce la sua intrinseca e radicale dimensione di problematicità. Per l'approfondimento della questione si vedano almeno: A. Erbetta, *La pedagogia come teoria della cultura*, Milano, Marzorati, 1983; *Luoghi di crisi. Sulla pedagogia come critica della pedagogia*, Torino, Il Segnalibro, 1994; A. Erbetta, (a cura di) *Il corpo spesso. Esperienze letterarie e vissuti formativi*, Torino, Utet Libreria, 2001; A. Erbetta (a cura di) *In forma di tragedia. Luoghi e percorsi della coscienza inquieta*, Torino, Utet Libreria, 2004; *Pedagogia e nichilismo. Cinque capitoli di filosofia dell'educazione*, Torino, Tirrenia Stampatori, 2007.

Canetti. In quel lavoro, infatti, emergeva tutta la portata sconvolgente del sopravvivere, la quale, nonostante le infinite metamorfosi che hanno accompagnato la storia della civiltà, mantiene ancora intatta, occultata e mistificata fin che si vuole, la sua forza perturbante e il profondo senso di inquietudine che è capace di suscitare.

Sin dai tempi più remoti il sopravvissuto è temuto perché considerato custode di un segreto, giacché è colui che si è trovato sul limine che divide e insieme unisce la vita con la morte. Su di lui, non a caso, grava l'interdetto del potere. Egli deve essere emarginato poiché può costituire un elemento di disturbo nell'equilibrio dei rapporti sociali esistenti. Ma perché questo ostracismo nei suoi confronti? Proprio per il fatto di essere portatore di un segreto sconvolgente che lo colloca in una dimensione di privilegio rispetto agli altri, conferendogli così un potere che è temutissimo da chi il potere lo detiene, perché se lui è riuscito a vivere là dove altri morivano, significa che sconfinata può essere la sua potenza. E il sopravvissuto, come ci insegna Canetti, non è altri da colui che “vive sopra gli altri”, “vive a scapito di altri”. Celebri sono le sue pagine dedicate al sentimento di trionfo del sopravvissuto, che, solo, sta eretto davanti al morto che giace innanzi a lui. È in questo senso che per lo scrittore bulgaro “la situazione del sopravvivere è la situazione centrale del potere”. Ma il sentimento di trionfo del sopravvissuto non può essere disgiunto dal senso di colpa, segreto ed inconfessabile, che egli prova per essere ancora vivo. Qui sta per Canetti, come sarà anche per Bettelheim, uno degli aspetti chiave di tutto il discorso sul sopravvivere. Ma mentre per lo scrittore bulgaro la negazione ancestrale del senso colpa varrà innanzitutto a dimostrare la radice violenta e alla fine mortifera del potere, facendo di tutto il suo discorso una straordinaria allegoria della condizione umana, per lo psicoanalista austriaco si tratterà, a partire dalla personale esperienza nei campi di concentramento nazisti, di assumere quel sentimento come la radice della possibilità di diventare umani, là dove, proprio in virtù del rovesciamento della *hybris* legata al gesto del sopravvivere, l'uomo riesce ad identificarsi con l'altro, aprendosi alla propria e altrui umanità.

Riflessioni, quelle di Canetti e di Bettelheim, che pur provenendo da esperienze di vita e percorsi culturali differenti, non solo ci illuminano sull'identità profonda del sopravvissuto, a partire da quel sentimento di colpa che costituisce per entrambi il sigillo della sua condizione, ma ci chiariscono la natura del legame tra il potere e la morte, convergendo entrambi nell'idea che il potere, per via di questo vincolo originario, non possa che voler crescere sempre, finendo così per divorare se stesso.

Di questa tendenza intrinseca del potere nulla è più esplicativo della vicenda dei campi di concentramento e di sterminio nazisti. Ed è lì, più che in qualsiasi altro luogo, che il sopravvissuto diventa il testimone della natura

mortifera del potere. Per questo non può esserci alcun tipo di riflessione culturale sulla sua figura a prescindere da quel drammatico ed esemplare passaggio storico. D'altra parte, al di là delle mistificazioni con le quali la figura del sopravvissuto viene oggi normalizzata ed occultata, quando la si nomina, si finisce, innanzitutto, per chiamare in causa proprio quella specifica circostanza, della quale ne resta l'emblema insuperato. Di qui, pertanto, la centralità che alla questione verrà data in buona parte delle pagine che seguiranno. Là dove, soprattutto a partire da Jean Améry, si cercheranno di mettere in scena gli aspetti più oscuri ed inquietanti, e forse anche meno dicibili, dell'esperienza del sopravvivere nei campi di concentramento e di sterminio, riferendoci, non a caso, ad una delle testimonianze considerate più sconvolgenti dell'intera letteratura sull'argomento. E se è vero che l'intellettuale austriaco, a differenza di Bettelheim, non ha formulato un discorso esplicito sul problema del sopravvissuto, è anche vero che dalle sue parole possiamo trarre conseguenze assai significative per quel che concerne il nostro problema, poiché dalla loro radicalità estrema ci giunge l'eco di una tragedia che ha stravolto tutti i nostri abituali schemi di riferimento e con la quale non abbiamo ancora finito di confrontarci.

Da questo plesso di questioni, quindi, la sequenza di autori che seguirà: Canetti, Améry, Bettelheim. Se è dal primo che ci verrà illustrata la radice profonda e rivelativa dell'identità del sopravvissuto sin nelle dimensioni più nascoste ed inconfessabili, è dal secondo che avremo testimonianza delle implicazioni più dirompenti del sopravvivere, quando tale gesto venga messo a tu per tu con il volto della Gorgona, mentre dal terzo avremo un'assunzione del problema che farà del sopravvissuto una chiave di comprensione di più larghi orizzonti rispetto a quelli specifici che l'avevano originata, dentro un complesso intreccio tra vita ed opera per molte ragioni emblematico.

Tutti e tre appartenenti alla generazione nata nel primo Novecento, figli dell'ebraismo assimilato, e in larga parte estranei alle sue tradizioni religiose, formati nella Vienna che sta vivendo i colpi di coda di una lunga età di splendore, Canetti, Améry e Bettelheim sono intellettuali per molte ragioni lontani tra di loro. Molto diversi, infatti, sono gli interessi culturali così come profondamente diverse sono le loro personalità e le loro biografie, ma tutti e tre in qualche modo legati dalla riflessione, esplicita od implicita, sul sopravvivere. E non è forse un caso che dalle loro voci siano venute alcune tra le considerazioni più incisive su un tema di per se stesso così sfuggente ed ambiguo, perché in comune essi hanno anche un'altro aspetto che va tenuto in conto: la loro eccentricità rispetto a qualsiasi canone culturale. Se c'è un tratto che colpisce, quando si confrontino le loro biografie intellettuali, esso riguarda proprio la condizione di *outsider*, in un certo

senso, che li accomuna. Nessuno di essi, infatti, al di là della notorietà o meno raggiunta, è stato forse compreso fino in fondo dai diversi mondi culturali con cui si sono intrecciati i suoi destini. Non quello letterario, antropologico e sociologico per Canetti; non quello filosofico per Améry; non quello psicoanalitico e pedagogico per Bettelheim. A partire da ragioni diverse tutti e tre sono stati ai margini dei saperi codificati, facendo di questa condizione, in fondo, il paradossale punto di forza delle loro riflessioni critiche. Che non sia stato anche questo a consentirgli di avvicinarsi al problema con uno sguardo più libero e più aperto, rendendo le loro interpretazioni tra le più suggestive ed affascinanti che si conoscano? Se una lettura pedagogica del tema del sopravvissuto può essere legittima, dicevamo, essa sembra consistere nella possibilità di assumere questa figura come un impensato della nostra cultura, facendone una chiave per tentare di comprendere i controversi meccanismi che la producono e la governano. Ma riferirsi qui al sopravvissuto come ad uno specchio nel quale vedere riflesse alcune delle profonde contraddizioni che la attraversano, significa, soprattutto, prendere consapevolezza del fatto che, se è vero che, sul piano biologico, ognuno di noi è sempre un sopravvissuto sin dal suo concepimento, allora, senza cedere con ciò a nessun tipo di determinismo, ne deriva anche che la condizione del sopravvivere è qualcosa che ci appartiene profondamente *ab origine*. Di qui la necessità di non spingerla nell'oblio o di trasfigurarla fino al suo irriconoscimento, perché essa dice di noi e della nostra finitudine, e forse anche delle condizioni della nostra educabilità.